

Het millet-systeem in de Balkan: een model voor het Europa van vandaag?

Katlijn Malfliet (Katholieke Universiteit Leuven)

Eén van de particulariteiten van het Osmaanse rijk was de extreme sofisticatie van het millet-systeem, dat Mon Detrez in één van zijn publicaties beschreef als “een soort Belgische staatsstructuur” (2002: 20). Bovendien vindt Detrez het millet-systeem ook een staaltje van politieke high technology. Diverse volkeren (joden, christenen, moslims) konden op basis van het ingenieuze karakter van het millet-systeem eeuwenlang op vrij harmonieuze wijze samenleven in het Osmaanse rijk. Kan het millet-systeem in het (teloorgegane) Osmaanse rijk dan gelden als model voor de huidige Europese multiculturele samenleving? Is het millet-systeem aan te raden als een mogelijk bestuursmodel voor de Europese regio, waarvan de etnische, religieuze en culturele diversiteit steeds groter wordt?

Horden van studenten heeft Mon Detrez ingeleid in de geschiedenis van de Balkan. Vooral heeft hij hun de fascinatie bijgebracht voor de bijzonderheden van het publieke en private leven aldaar en voor een bestuur dat volkeren in hun eigenzinnigheid en traditie probeerde en probeert te verzoenen met een stevig centraal gezag. ‘Verzoenen’ is wellicht een verkeerde term, in het Osmaanse rijk ging het eerder om ‘inpassen’. Daarover gaat deze bijdrage.

Eén van de particulariteiten van het Osmaanse rijk was de extreme sofisticatie van het millet-systeem, dat Mon Detrez in één van zijn publicaties beschreef als “een soort Belgische staatsstructuur” (2002: 20). Bovendien vindt Detrez het millet-systeem ook een staaltje van politieke high technology. Diverse volkeren (joden, christenen, moslims) konden op basis van het ingenieuze karakter van het millet-systeem eeuwenlang op vrij harmonieuze wijze samenleven in het Osmaanse rijk.

Kan het millet-systeem in het (teloorgegane) Osmaanse rijk dan gelden als model voor de huidige Europese multiculturele samenleving? Is het millet-systeem aan te

raden als een mogelijk bestuursmodel voor de Europese regio, waarvan de etnische, religieuze en culturele diversiteit steeds groter wordt?

Het millet-systeem

De verovering van de Balkan door de Osmanen in het midden van de vijftiende eeuw bracht grote christelijke gemeenschappen onder het bewind van de Sultan. De Sultan zag het zeker niet als een prioriteit om de onderworpen volkeren qua godsdienst en cultuur te assimileren. Daarom werden de niet-moslimvolkeren opgedeeld in afzonderlijke millets, administratieve eenheden die een hoge graad van bestuurlijke autonomie hadden.

Over de historische oorsprong van de millet-structuur bestaat discussie. Volgens de enen zou het millet-systeem bij de aanvang van het Osmaanse Rijk zijn ontstaan toen Sultan Mehmet II als veroveraar van Constantinopel in 1453 een Orthodoxe patriarch, een Armeense bisschop en een Joodse Rabbi aan het hof aanstelde, als vertegenwoordigers van hun eigen gemeenschappen. Anderen menen dat de millets later tot stand kwamen als een soort *deal* met de lokale wereldlijke en geestelijke leiders. In die zin zou de millet dan een bestuurssysteem zijn geweest, dat in de eerste plaats getuigde van Osmaans vernuft, een soort *power brokerage* die leidde tot een gecompartmentaliseerde maatschappij waar elke millet zich relatief ongestoord met zijn eigen zaken kon bezighouden.

De millet was niet gebonden aan een bepaald territorium, maar verzamelde volgens het niet-territoriale principe een groep van gelovigen, verspreid over het Osmaanse rijk. Via het ook in het huidige Belgisch federalisme toegepaste principe van de persoonsgebonden materies waren onderhorigen van het Osmaanse rijk, althans in zijn klassieke periode, lid van één van de vier millets: de heersende islamitische millet, en de gedoogde orthodoxe, christelijke en joodse millets. Hoewel het woord “millet” mogelijk zijn oorsprong vindt in het Arabische woord *millah*, dat natie betekent,¹ verwees de millet in het Osmaanse rijk niet in de eerste plaats naar een etnische of taalgemeenschap (zoals in België) maar naar een religieuze gemeenschap. De religieuze leiders waren de enige vertegenwoordigers van hun gemeenschap bij de Osmaanse ‘staat’. Voor de collectieve identiteit van de bevolkingsgroepen in het Osmaanse rijk was hun godsdienst dus meer bepalend dan hun etniciteit.

¹ In één van de meest omvattende studies van het millet-systeem (Pentazopoulos 1967) wordt verwezen naar de oorspronkelijke betekenis van millet als “religie en religieuze gemeenschap”. Tegen het einde van de zeventiende eeuw, terwijl millet nog steeds zijn oorspronkelijke connotatie behield, begon de term “millet” ook te verwijzen naar moderne concepten van natie en nationaliteit.

Op het eerste gezicht bestaat er dus wel enige overeenkomst tussen het milletsysteem en het concept van multiculturalisme. Multiculturalisme vraagt echter als uitgangspunt dat alle religieuze en culturele groepen fundamenteel gelijk zijn, en als dusdanig ook worden erkend. In het Osmaanse rijk was echter niet zo dat tussen de millets een horizontaal pluralisme bestond: de moslim-millet, ook wel de *millet-i-hakime* geheten was de heersende, dominante millet. Etnisch gezien hoorden daar Turken bij, maar ook Arabieren, Berbers, Koerden en verschillende groepen uit de Balkan en de Kaukasus. Aan het hoofd van de heersende millet stond de Sultan.

Dan waren er de 'andere volken van het boek', waarover de Koran voorschreef dat daarmee in vrede moest worden geleefd. De Osmaanse administratie gebruikte de term millet grotendeels voor niet-moslims, hoewel er af en toe een verwijzing opduikt naar de moslim-millet (Sugar 1977: 44). De orthodoxe millet omvatte volgelingen van de orthodoxe kerken. Naast etnische Grieken behoorden daartoe ook orthodoxe Serviërs, Roemenen en Bulgaren. Ook de christelijke Arabieren en Turken maakten er deel van uit. Aan het hoofd van de orthodoxe millet stond de patriarch van Constantinopel.

De derde millet was de christelijke millet, waartoe vooral Armeniërs behoorden, maar ook Kopten uit Egypte en Jakobieten uit Syrië. Aan het hoofd van de christelijke millet stond de *Knolikos*.

Ten slotte vormden alle Joden van het Osmaanse rijk de Joodse millet, de kleinste van de vier. Het Judaïsme kende weliswaar geen vergelijkbare hiërarchische structuur, maar de Rabbijn van Istanbul werd beschouwd als de formele leider van de Joodse gemeenschap.

De juridische regeling van de millet

De Osmaanse heersers waren in de eerste plaats slimme bestuurders. Het doel van het millet-systeem was om onderdanen van de verschillende religies, tradities en talen als groep gescheiden te houden om religieuze conflicten te vermijden en om opstanden tegen de Sultan te voorkomen. Het verlenen van een relatief grote autonomie aan religieuze groepen gebeurde niet vanuit tolerantie, althans niet in de huidige (liberale) betekenis van het woord. Morele en humanitaire overwegingen waren van secundair belang. De Osmaanse leiders waren bezorgd om het behoud van hun imperiale macht. Zij hadden politiek-institutioneel niet de nodige kaders voor integratie, en zelfs geografisch waren de omstandigheden zo dat het bergachtige landschap in de Balkan zorgde voor een natuurlijke compartimentering van maatschappelijke culturen, maar ook van elites.

Het millet-systeem was een uiterst georganiseerde vorm van niet-territoriale autonomie. Tot 1878 correspondeerde het Osmaans centraal bestuur met de leidinggevenden van de millet via het 'Ministerie van Buitenlandse Zaken' (de *Porte* was de

afdeling van het Hof van de Sultan, die zich met externe betrekkingen bezighield) (Reinkowski 1999: 3). Het Osmaanse rijk deed dus op een bijzondere wijze aan *multilevel governance*, maar het kende ook een speciale vorm van juridisch pluralisme. De Osmanen, als goede moslims, namen de *sharia* als basis van hun rechtspraktijk. Er bestond ook een Osmaans lekenrecht, dat was geworteld in hun nomadische Turkse oorsprong. Wanneer Mehmed II zijn rijk consolideerde na de val van Constantinopel, vaardigde hij de *Kanunname* uit, een codificatie van gewoonterecht met commentaren en instructies voor zijn opvolgers over hoe te heersen ‘op Osmaanse wijze’. Zo werden de instellingen van de *founding father* bindend voor zijn opvolgers.

Het Osmaanse Rijk, dat zich indertijd uitstreckte van Wenen in het Noorden, tot Yemen in het Zuiden, Algerië in het Westen en het huidige Iran in het Oosten, kende als politiek regime bijzondere kenmerken. Het is daarom belangrijk om het millet-systeem te kaderen in een specifieke vorm van theocratie, gebaseerd op strikte regels van orde en hiërarchie, met de Sultan aan de top, die een absolute en goddelijke macht had. Volgens de Islamitische leer was Allah de enige bron van macht en recht: politieke leiders en bestuurders konden uitvoerende, administratieve en rechterlijke macht bezitten, maar geen wetgevende. In de Islamitische *umma* is elke moslim noodzakelijkerwijze een gelovige.²

Punt was dat er een grote afstand bestond tussen de elite en de massa, die leefde volgens de voorschriften en gewoonten van de diverse volksculturen. Men was dus als gewone onderdaan in het Osmaanse rijk eerder horizontaal verbonden met de eigen geloofsgemeenschap dan met de staat en zijn ‘hoge’ cultuur. “‘Pluralisme’”, zegt Mon Detrez, “is misschien niet de beste term om het millet-systeem te karakteriseren, ‘verzuiling’ lijkt er al meer op en het dichtst in de buurt komt ‘apartheid’” (2002: 20). Om een hoge functie in het Osmaanse rijk te bekleden moest men Moslim zijn, en Osmaans Turks kennen (een mengeling van Turks, Perzisch en Arabisch, een taal die door haar moeilijkheidsgraad en complexiteit ontoegankelijk was voor de grote meerderheid van de bevolking). Het Millet-systeem kende dus eerste- en tweederangsburgers/gelovigen (met daarnaast de vrouwen als een totaal andere categorie), maar het stimuleerde tegelijkertijd ook een alledaagse coëxistentie onder de ‘Pax Ottomanica’ (dat de volkeren van het boek: joden, christenen en moslims eenzelfde God aanbaden en allemaal geacht werden kinderen van Abraham te zijn, ondersteunde het concept van vreedzaam samenleven).

De autonomie, die aan de religieuze gemeenschappen werd verleend, gebeurde dus op basis van onderwerping.³ Eigenlijk kan men spreken van een sociaal contract, dat

² *Umma* verwijst naar de Moslim gemeenschap of het Moslim volk.

³ De semi-autonomie van de niet-moslim millets ging dus niet uit van de sociale en juridische gelijkheid tussen de onderdanen van het rijk: “The Muslim millet was dominant. This did not lead to any systematic persecution

werd gesloten tussen de millet, als groepsstructuur en de heersende islamitische elite. De millet diende namelijk de principes van het 'Pact van Umar' te aanvaarden. Het Pact van Umar omvat een reeks van beloften en verbintenissen tussen islamitische 'staten' en hun niet-moslimburgers. De Koran predikt immers gedogen voor bevriende monotheïstische religies (de volkeren van het boek). Dit gedoogbeleid vormde een tegenwicht tegen de tendens tot marginalisering van de niet-moslimgroepen. In zijn basisformulering (de uiteindelijke formulering zou het samengestelde resultaat zijn van vele verschillende overeenkomsten tussen moslims en niet-moslims) stipuleerde het Pact van Umar dat in ruil voor de moslimbelofte van veiligheid voor de persoon en goederen van de niet-islamitische groepen en van niet-inmenging in hun interne autonomie, de niet-moslims akkoord gingen met een aantal basisafspraken: dat zij onderworpen zouden zijn aan de politieke autoriteit van de Islam, dat zij de moslims geen strobreed in de weg zouden leggen (geen publieke processies, geen nieuwe kerken en synagogen, geen verkeer met moslimvrouwen, zelfs een kleurensymboliek: niet-moslims mochten geen groen dragen, de kleur van de profeet). De millet bepaalde zelf de leerstellingen van het geloof, zodat er ook doctrinaire autonomie was. De culturele autonomie omvatte onder meer de organisatie van het onderwijs en de (religieuze) kunsten.

Niet-moslimgemeenschappen waren de *jizya* verschuldigd, een belasting op het hoofd van elke mannelijke niet-moslim. Het Millet-systeem zou zijn afgeleid van een extensie van de Islamitische notie van *Dhimma*, een contract waardoor de islamitische gemeenschap aan de 'volkeren van het boek' bescherming verleende en het recht om hun religie te beoefenen onder voorwaarde dat zij de islamitische soevereine macht/heerschappij erkenden. De bevolking van de millets diende bijgevolg bepaalde heffingen te betalen in geld of in diensten, als niet-moslimbevolking of *Dhimmi* (onderdanen die een belasting dienden te betalen).

De rechtsbeoefenaars van het rijk (*kadi's*) waren in door de staat gefinancierde *medressa's* opgeleid en hun salarissen werden door de Sultan betaald. Op die wijze regelden en standaardiseerden de Osmanen de Islamitische toepassing van het recht, met als doel: vrede, rechtvaardigheid én belastingheffing. Daarom was voor de Osmanen de controle van de *medressa's* zo belangrijk: de kwaliteit van de Osmaanse juristenstand hing daarvan af. De Osmaanse rechtsopleiding leidde tot juristen, die zowel in de *Sharia* als in de *Kanun* bedreven waren.

Onder het Pact van Umar lieten de Osmanen de millets toe om hun eigen interne juridische structuren op te richten en te behouden. Aangezien het ging om persoonsgebonden materies stonden op het vlak van lokaal bestuur twee systemen naast elkaar: de

of Christians by Muslims, nor to any systematic oppression of Christians by the Ottoman government [...]. Despite all this, it was still incontestable that Christians were looked down upon as second-class citizens both by the Muslim public and by the government" (Davison 1954: 845).

Osmaanse rechters-ambtenaren (*kadi's*) enerzijds en religieuze rechters anderzijds beslechtten burgerlijke en strafzaken met moslim- en niet-moslim burgers. Het respect voor de autonomie van de millet was zo groot dat de *kadi's* en de plaatselijke ambtenaren de beslissingen van de millet-rechtbanken afdwongen. Alweer ging het hier niet alleen om respect, maar ook om bestuurlijke pragmatiek: de millets konden het Osmaanse rechtbankensysteem ook gebruiken om hun eigen interne beslissingen mee te helpen afdwingen. De plaatselijke *kadi's* en/of het centraal bestuur, die tevreden waren met het feit dat dissidenten of criminelen onder de regels van de groep werden veroordeeld, dwongen dan de millet-beslissing af. Alleen wanneer de partijen akkoord gingen of als één van de partijen moslim was werden juridische zaken in eerste instantie voor de *kadi* gebracht. Niet-moslims hadden daar echter moeilijkheden om recht te halen omdat de *sharia* zware bewijslast plaatst op vorderingen tegen moslims. Het was niet op basis van gelijkheid dat niet-moslims voor de rechtbank van het Rijk kwamen, wanneer zij bijvoorbeeld procedeerden wegens contractbreuk door een moslim. In de rechtbanken was de getuigenis van een moslim meer betrouwenswaardig dan die van een niet-moslim. Het Pact stipuleert duidelijk dat als de groep getrouw de voorschriften van het Pact volgt, de staat in de regel niet tussenkomt in het interne bestuur van de niet-moslims. Vandaar dat beroep tegen beslissingen van de millet bij de rechtbanken van het Rijk alleen omwille van feitelijke vergissingen of rechterlijke dwaling konden worden herzien. Bovendien hadden alle onderdanen van de Sultan, moslims of niet, het recht om rechtstreeks beroep aan te tekenen bij de centrale overheid. Dit ging terug op een oude islamitische praktijk, volgens welke de eerste vier kaliefen het rechtspreken uitbreidden naar niet-moslim klagers, zelfs ten nadele van hun eigen vertrouwelingen. De Osmaanse leidende klasse kwam alleen tussen in de millet wanneer de leiders van de millets niet in staat waren belastingen te betalen, of als de veiligheid niet was gegarandeerd. Goede relaties van het individu tot de leidende klasse waren dus belangrijk. Hier ligt wellicht een belangrijke verklaring voor het doorgedreven cliëntelisme dat nog steeds de maatschappelijke cultuur in de Balkanregio bepaalt.

De gecompartmentaliseerdheid van de maatschappij die ervoor zorgde dat elke millet zich ongestoord bezighield met zijn eigen zaken vertaalde zich juridisch in collectieve of groepsrechten en -plichten voor de afzonderlijke millets. De juridische autonomie van de millet bestond er o.m. in dat de geestelijke leiders recht spraken op basis van hun religieus recht in bijna alle aangelegenheden waarbij geen moslims waren betrokken. Het ging om aangelegenheden van privaatrecht en familierecht: echtscheidingen, erfrecht en lokale belastingen: de millet kon eigen belastingen heffen die soms in omvang de staatsbelastingen overtroffen. Andere zaken behoorden niet tot de prerogatieven van de millet: politie-aangelegenheden bijvoorbeeld (*law and order-materies*).

Belangrijk is daarbij dat de *jizya* (een belasting die volgens het Pact van Umar werd geheven op het hoofd van elke mannelijke niet-moslim) werd opgelegd aan de plaatse-

lijke millet als dusdanig: niet het individu maar de millet was verantwoordelijk voor de betaling. De verschillende gemeenschappen binnen de millet dienden akkoord te geraken over de geschikte proporties. Zij procedeerden daar zelfs over. De Osmanen hielden volkstellingen om de proportionaliteit van de verdeling aan te passen en de *kadi's* besloten op een bepaald ogenblik, moe van de procedures tussen de christelijke gemeenschappen (Grieks Orthodoxen, Maronieten, Armeniërs en Jacobieten) dat de verdeling zou gebeuren op basis van het aantal leden van de betreffende kerk. Het interesseerde de Osmanen niet hoe de verdeling *de facto* gebeurde, maar op basis daarvan kwam wel een hele reeks groepsrechten- en verplichtingen tot stand.⁴

Het erkennen van groepsrechten en -plichten impliceerde echter ook aanzienlijke beperkingen op de individuele persoonlijke vrijheid en autonomie, vooral vanuit religieuze hoek. Het systeem liet de centrale overheid toe om gemeenschappen te controleren via religieuze instellingen, maar het liet ook religieuze hiërarchieën toe om interne meningsverschillen te controleren en heterodoxie te bestrijden. De almacht van de lokale heersers ging mettertijd soms heel ver: de Balkanchristenen kregen bijvoorbeeld de 'heffing van de afgestompte tanden' opgelegd door de lokale pasja's (vandaar dus de overdrachtelijke betekenis van het woord 'pasja'!). Elk huishouden dat door een lokale pasja werd bezocht moest hem en zijn kompanen voedsel, drank en onderdak verschaffen en de 'heffing van de afgestompte tanden' betalen, omdat zijn tanden zouden zijn afgestompt door zo'n grote gastvrijheid.

Gender in de millet

De genderimplicaties van het millet-systeem waren niet te onderschatten. Millet-systemen als "personele wet-systemen",⁵ zoals ze ook te vinden zijn in Indië, Bangladesh, Sri Lanka, Signapore, Maleisië en Israël zijn immers ook rechtsfiguren voor het omgaan door de staat met religieuze normen in het familierecht. De discussie over multiculturalisme en individuele rechten van vrouwen binnen culturele groepen wordt

⁴ Het onderscheid tussen individuele en groepsrechten blijft belangrijk voor de hedendaagse constitutionele theorie: een aantal rechtsgeleerden zijn voorstander van een minimale bescherming van mensenrechten op basis van de non-discriminatie standaard. Anderen steunen het principe van de groepsgeïdentificeerde rechten. Van daaruit ontstaat de vraag: welke constitutionele arrangementen kunnen worden geboden aan minoriteiten, die niet aan een bepaald territorium zijn gebonden. Dergelijke arrangementen zijn het resultaat van politieke negotiatie, waarbij groepsgeïdentificeerde rechten worden toegekend aan bepaalde minoriteiten, zodat een effectieve sociale ruimte wordt gecreëerd voor minderheidsgroepen. Europese juridische systemen wantrouwen groepsgeïdentificeerde rechten vanuit hun postkoloniale ervaring en de vrees voor separatisme.

⁵ Personele wetten onderscheiden zich van territoriale wetten door het feit dat zij toepasselijk zijn op personen gebaseerd op hun veronderstelde religieuze of taalaffiliatie.

ook vandaag bijvoorbeeld door Martha Nussbaum sterk naar voor geschoven (2001: 35; zie ook Levy 2000: 315). De vraag is nl. of het concept van groepsautonomie voldoende aandacht besteedt aan de rol van cultuur, sociale relaties en gender in het leven van het individu. Op vrouwen kan een bijzonder sterke groepsdruk worden gelegd vanuit cultuur of religie, omwille van hun vrees voor sociale exclusie. In die zin wordt vanuit de feministische kritiek op groepsautonomie gesproken over relatieve of relationele autonomie (Nedelsky 1989).

In het Osmaanse Millet-systeem was dit sociologische gegeven binnen de groep zeker relevant. Het individu diende zich te onderwerpen aan de (religieuze) normen van de groep. Het genderaspect had echter in de eerste plaats een mannelijke component. De hoogte van de belasting was namelijk afhankelijk van de religie van alleen het mannelijke gezinshoofd met als gevolg dat in Kosovo en het Noorden van Albanië hele generaties mannen moslims waren en vrouwen christenen.

De meest verfoeide verplichting was de gedwongen legerdienst en de verplichte dienst in de Osmaanse administratie, die aan jonge mannen, eigenlijk kinderen tussen 8 en 18 jaar werd opgelegd. Deze praktijk was bekend als *devshirme* of bloedheffing.⁶ *Devshirme* ontstond in de tijd van Sultan Murad I (1359-1389). De kinderen van christelijke gezinnen werden bekeerd tot de islam en naar de hoofdstad gestuurd voor speciale opvoeding. De meeste van die kinderen werden nooit meer teruggezien door hun families. Tijdens de scheiding van hun familie werden zij vaak wreed behandeld door de staatsambtenaren, waardoor een sterke negativiteit over moslims bij christenen ontstond.

Mannelijke moslims werden geïncorporeerd in de staatsstructuren, vooral in de hogere regionen. Elke mannelijke moslim was soldaat. Tenzij uitzonderlijk hadden niet-moslims niet het recht om wapens te dragen (*derbendjis*, die in de bergachtige streken de bergpassen moesten beschermen en christelijke militaire groepen zoals de *armatoles*, die in opdracht van de Osmaanse autoriteiten in sommige districten in Griekenland als een soort lokale politiemacht de orde mochten handhaven, vormden de uitzondering).

Het systeem discrimineerde echter ook vaak in het nadeel van de vrouw. Onder de persoonlijke wetgeving hadden vrouwen vaak minder gunstige rechten i.v.m. adoptie, huwelijk, scheiding en erfenis dan mannen. De Osmanen erkenden het recht op polyga-

⁶ Het *devshirme*-systeem verwees naar de praktijk in het Osmaanse Rijk om jongens van christelijke families op jonge leeftijd op te eisen en te bekeren tot de Islam. Door selectie en training werden de meest geschikte jongens uiteindelijk uitverkoren om leidinggevende posities op te nemen in het leger en in de administratie van het Rijk. Sommigen zagen dit als een vorm van slavernij, anderen beschouwden dit systeem als een opportuniteit voor kinderen van christelijke families om tot de heersende elite te gaan behoren, en zelfs als Kalief, de rechterhand van de Sultan, topminister en hoofdverantwoordelijke voor het leger, de hoogste rang in het Osmaanse rijk te bekleden.

mie. Zij volgden de standaard islamitische limiet van vier legale echtgenotes, zoveel slaven als de echtgenoot kon onderhouden en zoveel concubines als hij wilde. Polygamie bestond vooral aan de top van de maatschappij en om de huiselijke vrede te bewaren was er een strikte hiërarchie en bijhorende etiquette tussen vrouwen. Het huwelijk tussen moslims en niet-moslims was onwettig, maar een moslim man kon trouwen met een christelijke vrouw in de millet, op voorwaarde dat de kinderen werden opgevoed als moslims. Niet-moslim vrouwen van moslim mannen hadden de vrijheid om hun eigen geloof te (blijven) belijden. Ook in het gerechtelijke systeem hadden vrouwen minder gewicht dan mannen. Vrouwen van om het even welk geloof hadden twee mannelijke getuigen nodig als getuigen van hun identiteit, terwijl niet-moslim mannen voor de rechtbank werden aanvaard op basis van hun eigen beweringen.

Dit genderspect van het millet-systeem gaf aanleiding tot heel wat dubbelzinnigheid in de maatschappelijke cultuur. Christelijke mannen bekeerden zich tot de islam om een militaire functie te kunnen bekleden en om aan armoede te ontsnappen, of om een snelle echtscheiding te bekomen. Pas bekeerde mannen konden zonder meer scheiden van hun vrouw. Christelijke vrouwen die zich bekeerden zagen hun huwelijk ontbonden, gezien het illegaal was voor een niet-moslim om te trouwen met een moslimvrouw.

Dit brengt ons tot de implicaties van het millet systeem inzake toegepaste normatieve rechtstheorie. In welke mate wordt namelijk de individuele autonomie ondermijnd door zo'n 'persoonlijke wet'? Het Osmaanse rijk duldde verschillende religies, maar elke religie controleerde zijn volgelingen op strikte wijze. Het millet systeem was dus eigenlijk, aldus Kymlicka, een "federatie van theocratieën". Het systeem was duidelijk consociationeel,⁷ maar de groepsrechtenbenadering was illiberaal omwille van de maatschappelijke cultuur van onder meer het "thuishouden" van de vrouw (Kymlicka 2007; Kymlicka 1995: 65).

Als men individuele vrijheid wil, die ook het traditioneel liberaal geloof in de persoonlijke autonomie omhelst, moet men dan de communitaristische idee niet verwerpen, nl. dat een volk vastgelegde normen, waarden en tradities heeft, en dat die niet kunnen onderworpen worden aan rationele revisie? Deze vraag is niet onbelangrijk voor Europese liberale democratieën, waar religieuze groepen steeds sterker aandringen op de hervorming van het familierecht om aansluiting te vinden bij hun religieuze normen.

Religieuze wetten staan vaak haaks op liberale constitutionele principes zoals persoonlijke autonomie, non-discriminatie en gendergelijkheid. Voor vrouwen in religieuze gemeenschappen zullen sociale banden een groot gewicht hebben bij de

⁷ 'Consociationeel' is een term die aan Arend Lijphardt is toegeschreven, en die wijst op een mechanisme van politieke stabiliteit in maatschappijen met diepe sociale breuklijnen. Via bestuur met een elite-kartel wordt een democratie met gefragmenteerde politieke cultuur gestabiliseerd.

keuze voor de personele wet, zelfs wanneer de staat een liberaal alternatief aanbiedt (Farrah 2010). De vrijheid om voor de zgn. exit-optie te kiezen (exit uit de personele wet) is dus omwille van de gedragsdruk om aan de personele wetten te conformeren groter dan men denkt. Belangrijk is dus het onderscheid tussen de interne beperkingen, die de groep ten aanzien van zijn leden oplegt en de externe bescherming die een groep opeist ten aanzien van een bredere maatschappelijke context.

De term 'collectieve rechten', die in dit geval een belangrijke rol speelt, is eerder misleidend. Het begrip kreeg in het Westen met zijn opkomend nationalisme in de negentiende eeuw en zijn postkoloniale ervaring een negatieve connotatie als bedreigend voor het staatsgezag en zijn orde en integriteit. In de juridische terminologie worden 'collectieve rechten' wordt vaak gebruikt als tegengesteld tot individuele rechten en dus per definitie illiberaal. Daarom is de term 'groepsgeïdentificeerde rechten' te verkiezen: rechten die kunnen worden toegekend aan en gebruikt door individuen met het oog op het behoud en de bescherming van hun identiteit.

Secularisatie en het *civic state* concept

De zogenaamde *Tanzimat*-periode, ingeleid door Sultan Abdulmecid, begon met de afkondiging van het *Gülhane* charter (*Hatt-i-Shariff* van *Gülhane*, 1839) dat het Osmaanse moderniseringsproces stimuleerde en eindigde met de afkondiging van *Kanun-i-Esasi*, de eerste 'grondwet' van het Osmaanse rijk (1876). De Osmaanse Sultan verklaarde toen al zijn onderdanen gelijk, in een poging om een seculiere supra-Osmaanse identiteit en burgerschap te creëren op basis van een modern concept van natie zonder onderscheid van religie, ras (en geslacht?).

Het *Tanzimat*-decreet van 1843 erkent religieuze gelijkheid voor de wet. De *Tanzimat*-periode leidde tot een geleidelijke en gedeeltelijke secularisatie van het staatsapparaat, de rechterlijke macht en onderwijs. Eerder in 1839 decreteerde de *Porte* (de afdeling in het hof van de Sultan die zich met externe betrekkingen bezighield) religieuze gelijkheid voor het gerecht. Het oude systeem van differentiatie en moslim juridische superioriteit werd formeel afgeschaft. In 1855 schafte de *Porte* dan de hoofdelijke belasting voor niet-moslims af. In 1869 werden lekenrechtbanken (*nizaniye*) bevoegd voor burgerlijke en strafzaken van moslims en niet-moslims. Christenen, joden en moslims werden op gelijke wijze toegelaten tot de staatsscholen en tot het bestuursapparaat. Er ontstond dus een idee van Osmaans burgerschap, ook voor niet-moslims. De onderdanen van de Sultan werden in principe als gelijken behandeld en er ontwikkelde zich een meer directe relatie tussen individu en staat. Hierdoor werd het *millet*-systeem, als structuur met erkenning van groepsrechten én vooral als trouwe steunpilaar van het Ottomaanse rijk, uitgehold en getransformeerd.

Hoewel het Osmaanse rijk de Europese verlichting niet rechtstreeks heeft doorleefd, lieten de Osmanen zich voor hun radicale hervormingen in de negentiende eeuw inspireren door de ideeën van de Franse revolutie. Op typisch Weberiaanse wijze werd een hervorming ingezet, die begon op militair vlak in de achttiende eeuw, en die verderging in de negentiende eeuw met administratie, onderwijs en juridische hervormingen, waarbij de idee centraal stond dat de bureaucratie de staat moest dienen en niet ten dienste stond van de Sultan zelf als opperste leider. De staat zou worden 'gered' in zijn integriteit, door een gemoderniseerde bureaucratische elite, met Westerse outlook, de 'jonge Turken' (nog een term die we hebben overgenomen!), die de basis zouden leggen voor de hedendaagse staat.

De Osmaanse heersers probeerden een modern Osmaans civiel nationalisme ingang te doen vinden: een koepel van Osmaans burgerschap waaronder alle etno-culturele gemeenschappen (talen en religies) een gelijkgerechtigde plaats zouden hebben zonder discriminatie. Maar deze herstructurering van het Osmaanse systeem, die werd doorgevoerd onder druk van gewijzigde sociaal-economische en politieke veranderingen binnen en buiten het rijk, kon niet meer baten. De Servische opstand in 1804 en de Griekse rebellie in 1821 maakten duidelijk dat nationalisme de taal werd van sociale en politieke ontevredenheid met de Osmaanse overheersing, vooral in de christelijke gemeenschappen (Göçek 2002). Zo kwamen unitaire natiestaten tot stand, die intolerant waren op etnisch en religieus gebied, zoals Turkije, Bulgarije en Griekenland, of consociationele systemen, zoals in Libanon (Şeker 2005). Het natieconcept impliceerde ook het recht op een exclusief grondgebied. Verbondenheid met de religieuze gemeenschap en erkenning van het recht voor de religieuze gemeenschap op een hoge graad van interne autonomie en bescherming van hun etnische, taal- en culturele identiteit, werden vervangen door verbondenheid met de natiestaat. Een staat van burgers, niet van volksgenoten: het klinkt ons bekend in de oren.

Vanaf de late achttiende eeuw ondergingen de millets een geleidelijke omvorming van religieuze groepen tot primair in nationalistische termen van staat en volk gedefinieerde minderheden. De Orthodoxe gemeenschap splitste zich bijvoorbeeld op in afzonderlijke Griekse, Servische, Bulgaarse en Macedonische Orthodoxe kerken en daaromheen georganiseerde millets, die belangrijke voedingsbodems werden voor nieuwe nationalistische bewegingen. Van inclusief burgerschap (en een inclusieve Osmaanse identiteit) werd dit snel een informeel exclusieve Moslim-Turkse verbondenheid in het tweede decennium van de jaren 1900 en later een uitsluitend Turkse affiliatie (1923). Tijdens dit proces van transformatie wijzigde de demografische compositie van Anatolië ingrijpend door de deportatie en uitroeiing van de Armeense bevolking en de

expatriëring van de Grieken door een gedwongen volkerenuitwisseling tussen de Turkse en de Griekse staat.⁸

Door aan alle ingezetenen van het rijk dezelfde burgerrechten toe te kennen en hun juridische status dus niet langer van de millet te laten afhangen (m.a.w. groepsrechten terzijde te schuiven) maakte de overheid van de homogene natie een utopie, die in haar ongerijmdheid met de realiteit gepaard ging met schending van burgerrechten, assimilatie, etnische zuiveringen en genocide.

Conclusie

Het verhaal van de millet leert dat de Balkanregio tekort wordt gedaan wanneer zij met haar *epitheton ornans* 'kruitvat van Europa' uitsluitend wordt geassocieerd met eeuwen van geweld, depotisme en stagnatie. De geschiedenis van de Balkan is ongetwijfeld integraal deel van de Europese geschiedenis en de Osmaanse geschiedenis geeft blijk van een opmerkelijk tolerant (in de toenmalige betekenis van het woord), ingenieus, stabiel en flexibel bestel, dat een vormende invloed heeft gehad op de eigen maatschappelijke cultuur van de Balkan en het Midden-Oosten.

In het Osmaanse polylegale systeem was er geen sprake van juridische gelijkheid tussen moslims en niet-moslims. "Het mooiste zou zijn", zegt Mon Detrez, "een etnisch-neutrale of voor mijn part zelfs etnisch indifferente civiele staat, die de burgers de maximale vrijheid laat om zich te identificeren met een etno-culturele gemeenschap, omdat alleen deze laatste garant staat voor vrijheid, tolerantie en respect voor diversiteit en eigenheid" (2002: 22).

We nemen de vraag opnieuw op: kan men het systeem van de millets een *multiculturalisme avant la lettre* noemen? Veel is veranderd sinds het uiteenvallen van het Osmaanse Rijk. Ook het natiestaat-model, zoals het gekend is sinds de Vrede van Westfalen, heeft een hele crisis doorgemaakt tijdens de twintigste eeuw. De mogelijkheid van de natiestaat om een effectieve sociale ruimte te creëren voor minderheidsgroepen, om hun specifieke karakteristieken op gebied van ras, taal of religie waardoor zij van de meerderheid verschillen te bewaren en om de noden die daaruit voortvloeien tegemoet te komen, wordt telkens opnieuw in vraag gesteld. De heropleving van de niet-staatsgerelateerde etnische identiteit staat reeds geruime tijd op het programma van de Raad van Europa, met haar Kaderconventie over Minderhedenbescherming, die trouwens ook door België nog niet is geratificeerd. Een verdere

⁸ Cf. de conventie over de gedwongen uitwisseling van volkeren: "Turkish nationals of the Greek Orthodox religion established on Turkish territory, and of Greek nationals of Moslem religion established in Greek territory". De tekst van de Conventie is gepubliceerd in Hirschon (2003: 282-287).

stap in de ontwikkeling van liberale democratieën zou nochtans de erkenning van culturele rechten als collectieve rechten kunnen zijn (met het belangrijk voorbehoud dat hoger werd gemaakt i.v.m. de intragroepsdiscriminatie).

“Voor de verlichting kan je ‘apartheid’ een vorm van tolerantie noemen”, zegt Mon Detrez (2002: 20), en het institutioneel plaats bieden aan diverse religieuze gemeenschappen binnen de grenzen van één staat/rijk kon gezien worden als een vorm van pluralisme. Unitaire natiestaten of consociationele systemen, die voortkwamen uit het Osmaanse rijk als poging om cultureel zeer verscheiden volkeren te integreren, terwijl tezelfdertijd een modern politiek systeem zou worden uitgebouwd, waren zeer beperkt in hun resultaten. Toch is het belangrijk om verder te zoeken naar moderne vormen van liberale (in de betekenis van vrijheidsbevorderende) democratie in een multiculturele omgeving (Schmidtke 2007). Als wij ervan uitgaan dat de erkenning van groepsrechten een mogelijks gunstige ontwikkeling is binnen de doctrine van de mensenrechtenbescherming, dan moeten wij aanvaarden dat normatief zowel het individu als de groep waartoe zij of hij behoort, recht heeft op identiteit en cultuur. Dit gaat veel verder dan het klassieke concept van minderheden, zoals dat tot nog toe in het kader van natiestaten werd gezien. Het gaat erom dat staten etnische en culturele identiteit boven het beschermingsniveau van loutere antidiscriminatie moeten verheffen tot een substantiële groepsgeïdentificeerde institutionalisering.

Bestuurlijke overheden moeten dus, waar het gaat om de huidige multiculturele samenleving, een kritisch onderscheid maken. Het komt erop aan om te identificeren welke religieuze of culturele praktijken binnen de groep bestaan die bepaalde leden van de (erkende) groep schade toebrengen en deze praktijken uit te sluiten van bescherming, en om anderzijds een brede waaier van identiteitspolen als de basis te zien om groepen in hun groepscultuur te beschermen. In dat geval moet de overheid bepalen welke normen binnen de groep niet in aanmerking komen voor bescherming of zelfs moeten worden bestreden, omdat zij discriminerend zijn. Bescherming van individuen heeft voorrang op de bescherming van de groep, en alleen in zover de onschendbare basisrechten van het individu niet zijn geschonden, kan in een liberale democratie een groep zijn culturele belangen nastreven.

Bibliografie

- Davison, Roderic
1954 Turkish attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century. *The American Historical Review* 59/4: 844-864.
- Detrez, Raymond
2002 Cultureel pluralisme avant la lettre: het Osmaanse rijk. *Etcetera* 80: 20-22.
- Farrah Ahmed
2010 Personal Autonomy and the Option of Religious Law. *International Journal of Law, Policy and the Family* 24/2: 222-244.
- Göçek, Fatma Müge
2002 The Decline of Ottoman Empire and the Emergence of Greek, Armenian, Turkish and Arab Nationalisms. In: Fatma Müge Göçek (ed.): *Social Constructions of Nationalism in the Middle East*: 15-84. Albany: State University of New York Press.
- Hirschon, Renée (ed.)
2003 *Crossing the Aegean: An Appaisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Kymlicka, Will
1995 *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
2007 Multicultural Odysseys. *Ethnopolitics* 6/4: 585-597.
- Levy, Jacob
2000 Three Modes of Incorporating Indigenous Law. In: Will Kymlicka & Wayne Norman (eds.): *Citizenship in Diverse Societies*: 297-325. Oxford: Oxford University Press.
- Nedelsky, Jennifer
1989 Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities. *Yale Journal of Law and Feminism* 1: 7-36.
- Nussbaum, Martha
2001 India: Implementing Sex Equality through Law. *Chicago Journal of International Law* 2: 35-58.
- Pentazopoulos, N.
1967 *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies.
- Reinkowski, Maurus
1999 *The Ottoman "Multiculturalism"? The Example of the Confessional System in Lebanon. A Lecture Given on 17 February 1997*. Beirut: Orient-Institut der Deutsche Morgenländischen Gesellschaft.
- Schmidtke, Oliver
2007 Bound by National Categories? The Promises and Limitations of Kymlicka's Multicultural Odysseys. *Ethnopolitics* 6/4: 613-617.
- Şeker, Nesim
2005 Identity Formation and the Political Power in the late Ottoman Empire and early Turkish Republic. *HAOL* 8: 59-67.
- Sugar, Peter
1977 *Southeastern Europe under Ottoman Rule 1354-1804*. Seattle: University of Washington Press.